

自然神学と社会科学 その一

目 次

一 スコットランド啓蒙における自然神学の問題

(1) カルヴァン主義正統派と教会啓蒙

(2) 自然神学と自然の構造論

(3) ハチスンの思想主題と思想系譜

二 カーマイケル法学の基本構造

(1) 神学Ⅱ倫理学Ⅱ法学の関係

(2) 「自然の構造」分析と自然法学の実態

三 ハチスン道德哲学の基本主題

(イ) 『美と徳の観念の起源の探求』

(1) 『探求』の主題と方法

(2) 人間的「自然の構造」分析とその限界

(ロ) 『情念論』

(1) 『情念論』の实践倫理学的構造

田 中 正 司

- (2) 歴史的「自然の構造」認識の進展
- (3) ハチスン法学の実態

(ハ) ヒューム―スミスとの関係

- (1) 情念論と人間の科学
- (2) 『探求』―『情念論』と『道德感情論』との関係
- (3) 情念論と名誉論の『道德感情論』との親近性
- (4) 『例解』の主題とメリット論の展開
- (5) 『情念論』の本質的限界
- (6) 『道德感情論』の主題

四 ケイムズにおける自然神学観の転換 以下次号

- (1) 『道德自然宗教原理試論集』の主題
- (2) 道德的欺瞞理論の展開
- (3) 「自然の構造」の狡知性認識の進展
- (4) 道德的欺瞞理論の論理的帰結
- (5) 糾弾と弁論
- (6) 欺瞞理論の自己否定

五 『道德感情論』と自然神学

- (1) 『道德感情論』の自然神学的枠組
- (2) 欺瞞の道德感情論の展開
- (3) 『道德感情論』の基本構成
- (4) 六版における自然神学観の展開

一 スコットランド啓蒙における自然神学の問題

(1) カルヴァン主義正統派と教会啓蒙

「一七世紀末のスコットランドは、経済的破綻と政治的衰頹に当面していた⁽¹⁾」といわれる。当時のスコットランドは、「一六九〇年代の経済危機」に象徴される極度の貧困にあえぎ、苦境に直面していたのであるが、それは当時のスコットランドの経済的後進性とイングランドに対する政治的従属関係によるところが大であったといえるであろう。

一八世紀のスコットランド啓蒙思想は、こうした苦境からの脱却の道を合邦による経済発展とスコットランドの精神的独立性の維持に求めたのであった。「富と徳性 (Wealth & Virtue)」の両立、「経済的・道德的改良」が、スコットランド啓蒙の共通の思想課題とされた所以はそこにあるが、⁽²⁾「啓蒙」の対象となった一八世紀初頭のスコットランドは、厳格なカルヴァン主義長老派の支配下にあったのであった。「スコットランドの教会は、当時、ヨーロッパのどの教会とも同様に硬直的で不寛容であったし、スコットランドの諸大学も、大部分は厳格で偏狭なカルヴァン主義正統信仰の中心地であった⁽³⁾」のである。ポスト革命期の長老派は、穩健派時代の洗練された長老主義とちがう硬直的なカルヴァン主義の信奉者であったのであるが、改革者たちの思想的支柱をなしていたアウグスチヌス神学は、「原罪と人間の生来的腐敗」を強調し、ルネサンス人文主義者が理想としていた「人間的卓越の自主的追求可能性⁽⁴⁾」を否定していたのであった。当時のスコットランドは、「中世思想の大半に普及し、マルティン・ルッターと、カルヴァンやノックスのようなその後の改革神学者たちによって爆発的に再主張された暗いアウグスチヌス的性向のキリスト教⁽⁵⁾」の神学伝統の下にあったのであるが、こうしたカルヴァン主義の暗闇の中で、「人間の自然」をそれとして認め

るルネサンス人文主義の洗禮を受け、その思想的基盤をなすストア倫理学を学んだ「新しい種族の僧侶」の間から教会啓蒙の運動が生まれたのであった。その旗手がモダレーツと呼ばれる長老派の僧侶や大学人のグループであったことは周知の事実である。「彼らは、カルヴァン主義の教義をあらさまに否認することなしに、スコットランド長老主義の強調点を予定と撰びから個人的・社会的道德に移そうと努めた」⁽⁶⁾のであるが、こうした穏健派知識人の思想に大きな影響を与えたのがスコットランド啓蒙の父といわれるフランシス・ハチスンである。

(2) 自然神学と自然の構造分析

スコットランド啓蒙は、このように「穏健派の理想の範例をなしていた」⁽⁷⁾ハチスンや穏健派知識人を中心に展開された、暗いアウグスチヌス主義的な硬直的カルヴァン主義からの解放・世俗化の運動として成立したものであった。「スコットランド啓蒙が、本質的に一七世紀の間中支配的であった神学精神に対する反発であった」⁽⁸⁾といわれる所以はそこにある。しかし、啓蒙がこのように一七世紀の神学精神に対して否定的・懐疑的であったということは、必ずしも啓蒙が懐疑主義や無神論の産物であったり、反神学の思想運動として展開されたことを意味しない。逆に、スコットランド啓蒙は、ティンダルの理神論に反対して理性と啓示の両立を主張したロバート・ウォーレスの思想の示すように、「盲目的な服従」と「懐疑主義と理神論の大洪水」という両極からの挑戦に対して、信仰 (true religion) を擁護しようとした運動の産物であった。⁽⁹⁾モダレーツの前身をなした「新しい種族の僧侶」や知識人たちは、神の摂理を確信しながらも、「党派的でない探究と自由な吟味だけが宗教をいかなる形でも純粹に保存しうるものであり、合理的能力の行使は、宗教に関する問題の吟味にさいしても奨励されねばならない」⁽¹⁰⁾と考えていたのであるが、彼らがこうした両面戦争の武器にしたのが自然神学である。

自然神学とは、「神の存在と属性」を「自然」から導く神学活動である。それは、啓示神学とちがって、キリスト教の神秘的側面を排し、宗教を演繹的・経験的に基礎付けることによって、神学を科学に類比させようとしたものであるが、理神論のように、奇蹟や啓示を否認し、宗教を合理的倫理学に解消するものではない。⁽¹¹⁾ 理神論が、懐疑主義や無神論につながる危険思想として排斥されたのに、自然神学が、宗教を「合理的に尊敬しうる」ものたらしめようとするものとして尊重された所以はそこにあるが、こうした自然神学の活勢化の時代的背景としては、「カルヴァン主義がきびしい挑戦を受けはじめ、宗教の教義が合理的探求に服するようになり、神学者のドグマに異議がさし挟まれるようになった」⁽¹²⁾ 事実が考えられる。スコットランド啓蒙思想は、このような時代背景とそれを生み出した合理主義精神の支配化の潮流の下で戦わされた神学論争の過程で展開された自然神学思想の中から生誕してきたものである。

自然神学は、既述のように「神の存在と属性」を自然から導く教義として、神の存在証明＝デザイン論証を中心主題とするものであるが、スコットランド啓蒙思想家たちは、このデザイン論証を「自然の構造」分析という形で展開していたことが注目される。彼らがデザイン論証を「自然の構造」論として展開した理由は定かではないが、一つの主たる理由としては、ニュートン神学の根幹をなしていた機械類比(machine analogy)が考えられる。ヒュームは、『自然宗教に関する対話』の中でクレアンテスに自然神学の主要な積極原理を語らせた個所で、自然の「構造と考案(structure and contrivance)」を検査すれば、その考案者(contriver)とデザインが分ることは、階段や人間の足がその目的に合うように工夫(contrive)されていることから、類比によって分るとしているが、⁽¹³⁾ このような思想がニュートンの機械の考案者からの類比であることは明らかである。ニュートンは、機械その他の「人間の考案物(the productions of human contrivance)」が「人間のデザインの産物」であることから、「一つの偉大な機械に他ならない」⁽¹⁴⁾

自然の構造と考案の観察を通して類比的にその設計者の存在を推論していたが、ニュートンを受容したカーマイケル以降のスコットランド啓蒙思想に「自然の構造」観念が支配的にみられるようになった一つの背景は、ここにあったのではないかと推測される。

しかし、ハチスンやバトラーその他がこうした類比に基づく「自然の構造」分析をニュートン的な天体現象からの類比に基づく物理的・自然的構造分析に止まらぬ「人間的・自然的構造」分析にまで押し進めた背景としては、ストアの影響が考えられる。ハチスンやモデレーツの倫理学がストアであることはシャアの指摘する通りであるが、ハチスンは硬直的カルヴァン主義からの脱却の道をストアの人間主義的な自然観念に求めた上で、それをキリスト教化しようとしたのであった。ハチスンがそこで展開したキリスト教的ストア主義の思想は、非人格的な運命の代りに神を出来事の究極の指揮者とすることによって、ストア的自然観をキリスト教化したものであるが、ハチスンはこうした万物の考案者としての神の存在を論証するために自然の構造分析をする過程で、社会科学の生誕の母体となる情念論を展開することとなったのであった。

啓蒙の社会科学は、のちに具体的に論究するように、デザイン論証のための自然の構造分析の中から生まれしてきたのであるが、神学が啓蒙の基底をなしているという認識自体は、別段新奇な見解ではない。スコットランドでは「神学が、一八世紀の世俗的社会科学への道を一七世紀のうちに準備した、社会科学であった」⁽¹⁷⁾のであり、「スコットランド啓蒙の社会科学思想がスコットランドのプロテスタント神学の特有の形態のうちにその先駆者をもち、その自然の結果であった」⁽¹⁸⁾ことは、多くの研究者が大なり小なり指摘している点である。スコットランド啓蒙思想が「長老派的ないしカルヴァン主義的基礎をもっていた」⁽¹⁹⁾といわれる理由もそこにある。スコットランド啓蒙の社会科学は、キヤメロンも指摘しているように、一八世紀前半の神学論争の中からそれを契機に登場してきたのであり、⁽²⁰⁾神学に媒介

されることによって成立しえたのである。アダム・スミスが『道徳感情論』で法の原理論を倫理学の中心主題とした根拠を理解する最大の鍵も実はそこにあることも、こうした自然神学の系譜を知るとき、おのずから理解されることであろう。

本稿の基本主題は、こうした神学と社会科学の関連の解明にあるが、これまでの研究史では、スコットランド思想における神学の重要性が指摘され、啓蒙が宗教の代替物か、それとも、その自然的帰結かが問われながらも、具体的には「スコットランドでは神学が、最初の社会科学」⁽²²⁾として、社会科学の芽をもっていた次第が強調されるに止まり、神学の中から、なぜ、どのようにして、社会科学が成立してきたかは具体的には解明されないままに止まっているのが現状である。その一つの原因は、スコットランド啓蒙思想家の自然神学思想の継承・展開過程が必ずしも明確にされていない点にあるといえるであろう。私が本稿でハチスンその他の啓蒙思想家の自然神学思想の解明を通して、その主題がどのようにしてスミスにおける経済学の生誕につながっていったかを明らかにしようとする所以はそこにある。

(3) ハチスンの思想主題と思想系譜

ハチスンは、一七二五年に公開された処女作『美と徳の観念の起源の探求』(以下『探求』と略称)とそれに続く『情念と情動の本性と行状に関する一試論』(以下『情念論』と略称)で、「道徳感覚」に基づく美と徳の理論と、道徳感覚原理に基づく徳性論の原理としての情念論を展開している。このハチスンの道徳感覚道徳論の最大の特徴は、「われわれの情念の否定・抑制ないし啓蒙が徳への最初の歩みであるとしていた伝統的人文主義の仮定を逆転させ」⁽²³⁾、情念を徳性の原理たらしめた点にある。彼は、「徳性が、本来的にはハチスン以前的人文主義的道徳哲学者たちが仮定し

ていたような知識や外的訓練の副産物ではなく、「親切な情動ないし情念から生じる」次第を論証することによって、「徳性を情念と結合させ」、「道德が感情のみによって決定される」ことを主張したのであった。⁽²⁴⁾ ヒュームはその点を「極めて重大な」意味をもつ「道德感覚論の決定的革新」として称賛しているが、⁽²⁵⁾ この情念道德論は、「美と徳の觀念や親切な情動や願望が、内部感覚によって知覚される实在觀念である」⁽²⁶⁾ とする道德实在論に立脚するものであった。ハチスンの理論は、「善、惡のすべての觀念を……法とその賞、罰との關係から演繹」していたそれまでのプーフエンドルフ・ロック的な「主意主義的な法基底倫理学」とちがって、人間が「美と徳の感覚と兩立する仕方」で知覚し行為する自然的能力ないし力能をもつことを自明のものとして仮定した⁽²⁷⁾ ものであったのである。

ハチスンの理論が、道德哲学の歴史における新しい時代の出発点を画するものとして多くの注解者に高く評価されてきたのもそのためであるが、このハチスンの理論は、『探求』の副題の示すように、マンデヴィルのシャーフツベリ批判に対する返答として展開されたものであった。しかし、その思想的意義は、マンデヴィル批判にのみ止まるものではない。ハチスンの情念道德論は、当時のスコットランドで支配的であったアウグスチヌス神学的人間像と、それに立脚するプーフエンドルフ法学批判としての含意をもつものであった。⁽²⁸⁾ ジェームズ・ムーアによれば、ハチスンの道德哲学は、二〇年代の道德感覚理論に立脚した公共哲学と、それとは全く異なるアウグスチヌス・プーフエンドルフ的人間像に立脚する四〇年代の学究的哲学とに分裂していたといわれるが、⁽²⁹⁾ ハチスンの道德哲学は、ムーアの「二体系テーゼ」に対するホーコンセンの反論や、タイヒグレーバーや私の解釈の示すように、⁽³⁰⁾ 道德感覚原理に基づく自然法学の再構成を意図したものととして、それなりに一貫しているといえるであろう。ハチソンは、情念と徳性とを対立的にとらえるアウグスチヌスの二元論とは本質的に異なる情念道德論を構築することを通して、アウグスチヌスの二元論に立脚していたプーフエンドルフ法学を感情論的に再構成することを道德哲学の中心主題としていたので

ある。ハチスンがこうした形でプーフエンドルフ法学を経験・主体化しようとしたことの背景には、当時のスコットランド社会が当面していた「富と徳性」の両立の課題にリプライしたいという気持もこめられていたといえるであろう。

ハチスンの道德哲学が穩健派知識人とヒュームやスミスその他のスコットランド啓蒙思想家の共通の前提・出発点になったのは、こうしたハスチン思想の革新性と彼が当面し解決しようとした思想課題の普遍性によるところが大であったのである。しかし、ハチスンの道德哲学がこのようにアウグスチヌスのカルヴァン神学思想を批判・克服する内容をもっていたということは、ハチスンの思想がカルヴァン神学の代替物として成立したことを意味するものではない。

父・祖二代にわたる長老派牧師の子として生まれたハチスは、長老派の厳格な伝統的カルヴァン主義の教義を守るように育てられた。長じてから彼が学んだグラスゴウも、アウグスチヌス神学の支配下にあった。当時のグラスゴウの講義科目は、一年次の論理学から順次、形而上学、道德哲学、自然哲学へと学年毎に進む形になっていたが、ここで使用されたテキストの「著者のすべて―アルノー、ニコル、マールブランシュ、ド・フリース、プーフエンドルフ―は、神学的にはいずれもアウグスチヌス主義者で、天国を追われた人間の罪深さと、人間の感覚・想像力・情念・道德ならびに政治を……理想の天界から分つ深淵を確信していた⁽³¹⁾」といわれる。こうしたアウグスチヌススコラ主義がスコットランド教会とスコットランドの諸大学に確立されつつあるとき、ドグマを否定して少数の基本的な信仰個条だけを主張する運動がおこったが、スコットランドにおけるその指導的存在がハチスンであったのである。⁽³²⁾

ハチスは、当時のアウグスチヌススコラ主義の根幹をなしていた原罪と「予定と撰びのカルヴァン教義と根本的に衝突する〔かにみえる〕自由なキリスト教観を学生に提供する」ことによって「スコットランドの神学に新しい

顔をつけ加えた⁽³³⁾」が、厳格な長老派カルヴァン主義の家庭に育ったハチスンの宗教思想を変化させ、啓蒙への道をたどらせた教師は、当時のグラスゴウの神学教授で、スコットランド教会のプロテスタント的スコラ主義に反対していたジョン・シムスン (John Sinson, 1668?—1740) と、その同僚で晩年に道德哲学教授になった G・カーマイケル (Gershom Carmichael, 1672—1729) であった。⁽³⁴⁾

シムスンは、神学の新しい啓蒙的解釈の唱導者として、信仰を経験と観察に基づく合理的議論によって擁護することによって、宗教における理性の位置を増大させ、「自然の光と創造の製作物によって」啓示が知られうるとしたのであった。⁽³⁵⁾ 彼は、ラウドン (John Loudon) やカーマイケルのスコラ主義に反対していただけでなく、化身のドグマや原罪の仮説に疑いを抱き、キリストの知識をもたぬ人間でさえ救われるとしていたといわれる。⁽³⁶⁾ 彼は、そのため、「理性と自然に不当なアピール」をする者として、異端の咎で審問にかけられたが、⁽³⁷⁾ ハチスンはシムスンの下で神学を研究することを通して、「徐々に『自らの』哲学的・神学的所信を形成していった」⁽³⁸⁾ のであった。ハチスンが「シャーフツベリの哲学を受容する道を準備したのは、あらゆる蓋然性において、シムスンから学んだ神学的異端であった」⁽³⁹⁾ のであり、ハチスンが新しい思想を提唱する舞台装置を提供したのはシムスン問題であったのである。

これに対し、スコットランド哲学の創始者といわれるカーマイケルは、シムスンとちがって、アウグスチヌス的な哲学カリキュラムの推進者であっただけでなく、新奇な試みをする学生を弾圧するなど保守的な役割を果たした場合もあったようである。⁽⁴⁰⁾ しかし、ニュートン受容ではエジンバラよりはるかに保守的であったグラスゴウでいち早くニュートンを講じた二人の研究指導教授⁽⁴¹⁾のうちの一人であっただけでなく、スコットランドの大学に自然法学を導入したのもカーマイケルであり、ハチスンにプーフエンドルフを教えたのもカーマイケルであった。

ハチスンは、グラスゴウではカーマイケルのクラスではなく、ラウドンのクラスに属していたが、「カーマイケル

の講義につらなる特権を享受していた⁽⁴²⁾だけでなく、カーマイケルがプーフェンドルフの『義務論』に付した「注記と補遺」を「テキストそれ自体よりも価値があると考えていた」⁽⁴³⁾のであった。ハチスン⁽⁴⁴⁾は、プーフェンドルフの自然法観の外面性をきびしく批判したライブニッツに従って、「道德に関する真の哲学は自然神学の上に建設されねばならない」⁽⁴⁵⁾としたカーマイケルのうちに道德哲学の新しい方向をみていたのである。しかし、これらの事実は、ハチスンがカーマイケルの忠実な弟子であったことを意味しない。ハチスンは逆に、カーマイケルとの格闘を通して、彼の中に根強く残存していたアウグスチヌスの神学観とそれに立脚したプーフェンドルフ法学批判の課題に取組んでゆくことになったのである。ハチスンが道德感覚原理に基づく自然法学の再構成を意図したのも、アウグスチヌスの人間像に立脚したプーフェンドルフの法学を神学的にとらえ直すことによって新しい道を切り開こうとしたカーマイケルの解決にスコラ主義の残渣を感じたことが、一つの大きな契機をなしていたのである。ハチスンに啓蒙への道を鼓吹したのは、カーマイケルではなくシムスンであったにもかかわらず、カーマイケルの思想がハチスン道德哲学体系理解の鍵をなすものとして解明されるべき所以はそこにある。

- (1) Robertson, John : *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, Edinburgh, 1985, p. 1.
- (2) スコットランド啓蒙の思想主題については、拙著『アダム・スミスの自然法学—スコットランド啓蒙と経済学の生誕』(御茶の水書房、一九八八年) 第一部第一章参照
- (3) Sher, Richard B. : *Church and University in the Scottish Enlightenment, The moderate literati of Edinburgh*, Edinburgh, 1985, p. 152.
- (4) Teichgraber III, Richard F. : "Free Trade" and Moral Philosophy, *Rethinking the sources of Adam Smith's Wealth of Nations*, Durham, 1986, pp. 42-43.
- (5) *Ibid.*, p. 42.
- (6) Sher, *op. cit.*, p.35.

- (7) 「ハスチンは、専門語的には決して党派の意味における穏健派ではないけれども、啓蒙された長老派の僧侶や大学人の穏健派的理想の範例をなしていた」(*Ibid.*, p.69.)のである。
- (8) Buckle, H. T.: *On Scotland and the Scotch Intellect*, ed. by H. J. Hanham, Chicago, 1970, p.235.
- (9) Cf. Cameron, James K.: Theological Controversy: A factor in the origins of the Scottish enlightenment, in *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Essays ed. by R. H. Campbell & A. S. Skinner, Edinburgh, 1982, pp.123-4.
- (10) *Ibid.*, p. 124.
- (11) こうした自然神学と理神論ならびに自然宗教との差異については、簡単には Cf. Hurlbutt III, Robert H.: *Hume, Newton, and Design Argument*, Lincoln, 1965, pp. 22, 65-66.
- (12) Cameron, op. cit., p. 116.
- (13) Cf. Hume, David: *The Natural History of Religion*, ed. by A. W. Colver, and *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. by J. V. Price, Oxford, 1976, pp.164, 176-7. (福鎌忠恕・斉藤繁雄訳『自然宗教に関する対話』三一、図ラベーン参照) Hurlbutt, op. cit., p.138.
- (14) Hume, op. cit., pp. 161-2, 前掲邦訳二ハベーン。
- (15) 当時のスコットランドの各大学におけるニュートン受容については、Cf. Shepherd, Christine M.: Newtonianism in Scottish Universities in the Seventeenth Century, in *The Origins & Nature of the Scottish Enlightenment*, ed. by Campbell & Skinner, pp. 65-85. グラスゴウは、スコットランドの各大学のうちでは最もおそかったといわれるが、カーマイケルは、ニュートン受容では東海岸の諸大学よりはるかに保守的であったグラスゴウで、いち早くニュートンを講じたといわれる。Cf. *Ibid.*, pp.75-76.
- (16) Cf. Sher, op. cit., pp. 176-184, 325.
- (17) Chitnis, Anand C.: *The Scottish Enlightenment, A social history*, London, 1976, p.44.
- (18) *Ibid.*, pp.251-2.
- (19) Sher, op. cit., p.43.
- (20) Cf. Cameron, op. cit., esp., p.122.

- (12) Cf. Campbell, R.H.: The Union and Economic Growth, in *The Union of 1707: Its Impact on Scotland*, ed. by T.I. Rae, Glasgow, 1974, pp.58-74, Smout, T. C.: *A History of the Scottish People 1560-1830*, Fontana, 1972, cited in Chitnis, *op. cit.*, p.251.
- (22) Chitnis, *op. cit.*, p.44.
- (23) Teichgraeber, *op. cit.*, p.33.
- (24) *Ibid.*, pp.27, 32, 41.
- (25) Hume's Letter to Hutcheson, March 16, 1740, in *Life & Correspondence of David Hume*, ed. by John Burton, Edinburgh, 1746, Vol. 1, p.119.
- (26) Moore, James: The Two Systems of Francis Hutcheson: On the origins of the Scottish enlightenment, in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. by M. A. Stewart, Oxford, 1990, p.49.
- (27) *Ibid.*, pp.49, 53, 70.
- (28) アウグスチヌス神学と「道德実在論者のように」「道德的価値が法とは独立に存在する」ことを認めないで、恐るべき神の思想に立脚する「権威主義的主意主義」「法律尊重主義」「利己主義」を基底としていたブルーフェンドルフ法学との親近性について Cf. Moore, *op. cit.*, & Haakonssen, K.: Natural Law and Moral Realism: The Scottish synthesis, in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. by M. A. Stewart, esp., pp.53, 63-64.
- (29) Cf. Moore, *op. cit.*, esp., pp.41-42, 53-57.
- (30) Cf. Haakonssen, *op. cit.*, pp.65 ff. Teichgraeber, *op. cit.*, 拙著 前掲書 第二部第一章参照。
- (31) Moore, *op. cit.*, p.44.
- (32) Cf. *Ibid.*, pp.39-41.
- (33) Teichgraeber, *op. cit.*, p.73.
- (34) Cf. *Ibid.*, p.35.
- (35) Cf. Cameron, *op. cit.*, pp.119-122.
- (36) Cf. Moore, *op. cit.*, pp.44-45.
- (37) Cf. Cameron, *op. cit.*, p.119.

- (38) Scott, W. R.: *Francis Hutcheson, His life, teaching and position in the history of philosophy*, Kelley rep., p.15.
Cf. McCosh, James: *The Scottish Philosophy, from Hutcheson to Hamilton*, London, 1875, pp.51-52.
- (39) Scott, *op. cit.*, p.21.
- (40) Cf. Moore, *op. cit.*, pp.40, 45-46. McCosh. *op. cit.*, pp.38-39.
- (41) Cf. Shepherd, *op. cit.*, pp.75-76.
- (42) McCosh, *op. cit.*, p.51.
- (43) Moore, J. & Silverthorne, M.: Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth century Scotland, in *Wealth & Virtue, The shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, ed. by Hont, I. & M. Ignatieff, Cambridge, 1983, p.74.
- (44) ライプニッツの「プーフェンドルフの原理に対するある忠告」(1703) 参照。
- (45) Moore, J. & Silverthorne, M.: *The Political Writings of Gershom Carmichael*, p.25. 拙書 前掲書 四九ページ 参照。 Cf. Moore & Silverthorne, *op. cit.*, pp.76-79.

二 カーマイケル法学の基本構造

(1) 神学Ⅱ倫理学Ⅱ法学の関係

カーマイケルは、一七一八年に詳細な評注を付したプーフェンドルフの『義務論』の校訂版を公刊したが、それを基軸とする彼の道徳哲学講義は、プーフェンドルフ法学の神学的基礎付けを中心主題とするものであった。「私はあらゆるところで行為の道徳性を神学だけに関連させ、それだけが義務の自体的な根拠をなし、人定法の義務はすべて究極的にはそれに帰着するとしてきた」という彼の言葉は、⁽²⁾ そうした彼の意図を端的に示しているといえるであろう。

彼は、テキストの「序文」の言葉の示すように、「道德科学与自然神学の明白な関連が読者に明らかになるようにするために、自然法の義務とその基本的規則を至高者の存在・完全性・摂理から演繹することにこの注解でとくに注意を払う」ことによって、「道德科学をプーフエンドルフがあまりにも引き下げてしまった人間の法廷からより高い神の法廷へ引き上げようとした」⁽³⁾のであるが、カーマイケル思想の基本的特色は、神学と倫理学と自然法学とが事実上同一視されている点にある。たとえば、彼は「補遺一」の末尾で「自然法の原理をわれわれに教え、それを事物の本性（自然）から導き論証する学問、ないし、それと同じことになるが、人間の行為を自然法に従って規律する学問が、倫理学ないし道德哲学に他ならない。従って、倫理学ないし道德哲学と自然法学の研究を区別する理由は何もない」とのべている。同様に、「序文」や「追補」でも、「自然法の規則の研究は、倫理学の固有の仕事であり、その理由で自然法学以外の何物でもない」⁽⁵⁾とし、「自然法に関する科学が、外見上は学校で長い間支配してきた倫理学とどんなにちがっているかのようにもみえても、目的と主題に差異はない」⁽⁶⁾ことを強調している。カーマイケルは、神法は、啓示による以外に、事物の本性^{（ネイチャー）}そのものを通して指示されるが、「その教えを引き出すさいに、それは倫理学の問題であるが、上の事実から自然法学そのものが生まれる」⁽⁷⁾としていたのである。彼は事物の本性からの神法の義務の論証としての自然法と倫理学とを同一視していたのであるが、こうした同一視の根拠ないし理由が、倫理の基礎を神の意志に求める一方、神の意志の表現としてのデザイン論証の手段を神の創造物としての人間と事物の「自然の構造」のうちにもようとした彼の論理そのものにあることは明らかである。カーマイケルは、倫理の究極の原理としての神の意志を人間と事物の自然の構造のうちにみようとしたため、神学と倫理学と自然法学とが同一視されることになったのであるが、自然法が神法と等置され、神の教えを知る道とされるとき、倫理学が実践的色彩を薄め、逆に法の原理論に収斂されてゆくのは、自然の成り行きといえよう。ハスチンが『探求』で法の原理論の構築を倫理学の究極主題

とし、スミスが倫理学としての『道徳感情論』の中心主題を法の原理論の展開に求めたのは、必ずしも偶然ではなかったのである。

(2) 自然の構造分析と法学の実態

カーマイケルは法学を神の意志を知る手段と考えていたのであるが、彼はこうした論理の必然的帰結として、倫理の究極原理としての神のデザイン論証のための「人間と事物の自然の構造」そのものの具体的分析をも意図していたように思われる。彼が「神法は」啓示によるほか、「人々の観察に自らをさらす人間の自然と他の事物の構造、そのものを通して明らかにされる」⁽⁸⁾としていたのは、こうした考え方を基本的に表現したものといえよう。彼が「万物の適切な排列のうちに示される摂理の仁愛的なデザインの無数のサイン」⁽⁹⁾によって創造者の意図が知られるとする一方、「人間の本性(自然)は……するように constitute されている」⁽¹⁰⁾としているのも、同じ論理の表現に他ならない。こうした用語法は、断片的ながら彼が後述のハチスンやケイムズ同様に、人間や事物を神によって constitute されたものとしてとらえた上で、その designer, contriver としての神のデザインのサインを人間と事物の自然の構造分析を通して知ろうとしていたことを示すものといえよう。

このようなカーマイケルの自然の構造思想がどこまでニュートンの影響によるものかどうかは定かでないが、彼はこうした人間と事物の自然の構造に基づく自然法の基本的規則を明らかにした上で、人間の権利の分析に進んでいる。「追補は、「こうした」自然神学に基づく人間の権利の概説とみなされうる」⁽¹¹⁾ものであるが、彼は、「自然法の基礎的規則について」論じた第一巻の「補遺二」と「追補」で、上述のような自然の構造に基づく自然法の「三つの基本的規則」として、(イ)敬神、(ロ)公共善―それに反せず、「他人を害しない限りでの自らの無害な利益(効用)の追求」、(ハ)

社交性をあげている。⁽¹²⁾ 第一は神に対する義務、第二は自己自身に対する義務であるが、「他人に対する人間のすべての義務」の原理は(1)の社交性にあるとして、「社交性の維持に必要であるか、それともたんにそれを強化するのに役立つにすぎぬかに従って、完全権または不完全権としての承認が要求される」⁽¹³⁾といわれる。カーマイケルは、社交性を権利の根本原理として措定し、その上に完全権と不完全権の区別を導いていたのであるが、彼はこうした権利観念の上に追補で自然権と取得権ないし外発権の区別を導き、家族―市民社会―国家論の基本テーゼを提出している。⁽¹⁴⁾

「追補がカーマイケル自然法学体系の梗概を提供することを意図したものであった」⁽¹⁵⁾といわれる所以はそこにある。

このような形でプーフENDORFを祖述したカーマイケルの理論が、ハチスンやスミスの自然法学と枠組を基本的に同じくすることは明らかであるが、カーマイケル思想の意義と特色は、上述のごとき倫理や法の神学的基礎の強調が、逆に倫理や法の究極の根拠としての神のデザイン論証のための人間と事物の「自然の構造」の経験分析を押し進めることになった点にある。グラスゴウ大学の最初の道德哲学教授となったカーマイケルの道德哲学講義―その中核をなす彼の自然神学思想のもつ思想的意義は、義務の究極の根拠としての神の意志の強調が逆に神意を知るための自然の *contrivance* の経験的論証という、自然法の経験化への道を拓く役割を果たすことになった点にあったのである。⁽¹⁶⁾

しかし、カーマイケルの自然の構造論は、「宇宙のさまざまな部分の排列にみられる素晴らしい秩序や、個々の事物の放つ顕著な美しさや、被造物のあらゆる部分にみられる見事な効用や、それぞれの部分が定められた目的を達成する絶妙な仕方を観察」すれば、「それらの事物のすべてに無限の英知と力と仁愛のサインが十二分に証明される」⁽¹⁷⁾という『自然神学綱要』の言葉の示すように、物理的世界のそれを基軸にしたものにすぎず、人間界の構造分析は、実際にはたんに自然の創造主としての神の意志を強調し、神の創造物としての人間の自然の構造のうちにみられる神

のデザインを直接的に強調するだけにすぎないものであった。たとえば、彼は、所有権論や政府論でも、事ある毎にそれらの制度が究極的にはすべて「造り主としての神に帰着する」⁽¹⁸⁾ 次第を強調する一方、現実の世界にみられる「人々にとって耐えがたいかの不衡平な条件は、地表を居住のために人類に下賜した神の計画の達成を覆す傾向がある」⁽¹⁹⁾ としている。このような考え方が、自然の創り主としての神の意図ないし「神の手」の直接法的強調にすぎず、いまだ自然の構造のうちにみられる自然の *contrivance* の対象的把握に至りえていないことは明らかである。彼が「人間は創造主から合理的能力を授けられている」ので、「野獣のような仕方で盲目的な衝動に引きずられるべきでない」⁽²⁰⁾ として、本能や衝動のもつ意義に否定的な見解を示しているのも、同じような限界を示すものといえよう。カーマイケルは、プーフENDORFの法学を神学化する過程でマールブランシュに従って人間が他人を「模倣し、他人の感情に同感する本能的傾向」によって他人と結びつく次第さえすでにそれなりに認識していたにもかかわらず、その理論そのものは、内容的にはプーフENDORFの受売りにすぎず、方法的にも「神の本性と人間の義務に関する知識は、……事物の本性から理性の正しい使用によって集めうる」⁽²²⁾ とする自然法的合理主義の枠内に止まっていたのである。

こうしたカーマイケル法学の認識論的限界とアウグスチヌス的人間像を克服して、カーマイケルの自然法学を批判的に継承・展開したのが、彼の講座の継承者となったフランシス・ハチスンである。

- (1) S. Pufendorf: *De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem*, Libri Duo. Supplementis et Observationibus in *Academiae Juventutis usum auxit et illustravit Gershomus Carmichael*, Glasgow, 1718, Edinburgh, 1724. このテキストには次の二種の英訳がある。Moore, J. & Silverthorne, M.: *The Political Writings of Gershom Carmichael*, unpublished translation of Carmichael's preface & notes to his edition of Pufendorf's *The Duties of Man and the Citizen*. Gershom Carmichael's supplements & appendix to Samuel Pufendorf's *De Officio Hominis et Civis juxta*

Legem Naturalem Libri Duo as well as The Introduction to the 1769 Edition and the 1729 *Acta Eruditorum* Review of Carmichael's Notes, compiled by John N. Lenhart, tr. by Charles H. Reeves, 1985. 前者にはカーマイケルの「序文」や『自然神学綱要』の抜粋等も含まれていて、カーマイケルの政治思想を窺うには便利であるが、部分訳であるのに対し、後者は Supplements と Appendix の全訳である。前者からの引用は、Moore & Silverthorne, 後者は、Reeves として表示する。なお、両訳の利用にあたっては、川久保晃志・生越利昭氏の好意をえた。記して謝意を表したい。

- (2) Supplement I, xix, Reeves, p.7, Moore & Silverthorne, p.32.
- (3) Preface, Moore & Silverthorne, p.10.
- (4) Supplement I, xxi, Reeves, p.8, Moore & Silverthorne, p.33.
- (5) Appendix, Thesis V, Moore & Silverthorne, p.16.
- (6) Preface, Moore & Silverthorne, p.3.
- (7) Appendix, Thesis V, Reeves, p.32.
- (8) Supplement I, xix, Reeves, p.7. (傍点引用)
- (9) *Synopsis Theologiae Naturalis*, Ch.1, Section IV. Moore & Silverthorne, p.27.
- (10) Supplement II, vii, Reeves, p.12, Supplement III, ii, Reeves, p.18.
- (11) Moore & Silverthorne, p.14.
- (12) Cf. Supplement II, ii-viii, xii, Reeves, pp.9-14, Moore & Silverthorne, pp.34-36. Appendix, Thesis VI-X, Reeves, pp.32-33, Moore & Silverthorne, pp.17-18.
- (13) Supplement II, xiv, Reeves, p.14, Moore & Silverthorne, p.37.
- (14) Cf. Appendix, Thesis XIII f, Reeves, p.34 f, Moore & Silverthorne, p.19 f.
- (15) Moore & Silverthorne, p.14.

(16) こうした自然神学思想の逆説的意義は、カーマイケルの主題を批判的に展開した後述のハチスンの「自然の構造」論の疑似経験性に対するヒュームの批判と、それに対するケイムズ・スミスに対応を知るとき、より明確になることであろう。自然神学思想の果した歴史的意義は、概念・本質のうちではなく、こうした動態のうちに見出されるのではないであろうか。

- (17) *Synopsis Theologiae Naturalis*, Ch.1, Section IV, Moore & Silverthorne, p.27.
- (18) Text, Bk. II, Ch. VI, Sect. XIV, Note 1. Moore & Silverthorne, p.59.
- (19) Text, Bk. II, Ch. IX, Sect. V, Note 1, Moore & Silverthorne, p.62.
- (20) Supplement III, ii, Reeves, p.17.
- (21) Cf. Moore & Silverthorne: Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland, p.79.
- (22) Preface, Moore & Silverthorne, p.6.

三 ハチスン道德哲学の基本主題

- (イ) 『美と徳の観念の起源の探求』

(1) 『探求』の主題と方法

ハチスンは、『道德哲学綱要』の序文で、「義務に関するわれわれの最初の観念は、神の意志からではなく、もっと直接的に知られるわれわれの自然（人間本性）の構造から推論すべきであり、それについての完全な知識からわれわれは、われわれの行為に関する創造者の構想・意図ならびに意志を発見することができる」として⁽¹⁾いる。『情念論』の序文その他でも同様に、「われわれ人間の自然の構造から創造者のわれわれに対する意図が何であるかをみること⁽²⁾ができる」という趣旨のことが語られている。これらの言葉は、道德感覺理論の創始者として知られるハチスンの道

徳哲学の基本主題が、義務の根拠としての神の意志を知るための「自然の構造」分析に基づく自然法学の展開にあったことを示すものといえよう。ハチスン⁽⁵⁾は、カーマイケルと同じ自然神学の伝統から出発し、その上に道德哲学を構築しようとしていたのであるが、その次第は彼の処女作『探求』のうちにすでに明確に示されている。

『探求』の直接の意図は、その副題の示すように、人間は虚栄心や自負心に従って動く動物なので、徳を私的な情念に求めるのは戯言であるとしたマンデヴィルのシャーフツベリ批判に対し、マンデヴィルの徳の観念は単純すぎ、人間の情念は自己関係的なものに限られないことを明らかにすることによって、⁽³⁾シャーフツベリの原理を擁護する点にあったのであった。彼は、そのためシャーフツベリ美学の道德感覺論化を『探求』の基本主題としたが、ハチスンがシャーフツベリからヒントをえた「道德感覺」原理に基づく倫理と法の原理の構築を意図した理由は、それだけではない。彼が道德感覺理論の展開を処女作の中心主題としたより大きな理由は、アウグスチヌス神学的人間像に立脚していたカーマイケル理論のアプリオリ性に対する認識論的懐疑にあった。彼は、カーマイケルに従って、義務の究極の根拠を神の意志に求めながらも、カーマイケルやクラークの理論のアプリオリ性に気付いたため、カーマイケルには欠けていた道德感覺原理に基づく「自然の構造」分析を展開することによって、カーマイケルやクラークが多分にアプリオリ的にとらえていた神の存在・完全性・摂理を人間の自然の情念に即してより経験的・帰納的に確証しようとしたのである。⁽⁴⁾

ハチスンは、そのための議論を『探求』の第一論文ではシャーフツベリに従って、「自然の作品の中に美の感覺の基礎」⁽⁵⁾ (Inq. 18) をみることからはじめている。『探求』の第一論文は、「美・秩序・調和・構想に関する研究」というその表題の示すように、自然の作品、その構造の美・秩序・調和の探求を通して、その創り主としての神の構想^{デザイン}を論証しようとしたものであったのであるが、このデザイン論証の方法は、多分にニュートン自然神学の方法に従って

いたことが注目される。たとえば、彼は、「定理の美」の典型としてニュートンの引力の法則をあげる一方、「宇宙の規則性・配合・類似性」(Inq. 58)からその創り主の構想を推論するデザイン論証を機械のデザインから類比している。⁽⁶⁾ 彼がこうした「結果の美ないし規則性から原因の構想ならびに英知を推理する」(Inq. 42)観察は、「機械哲学の最近の改革者たちの論考によって皆のものとなっている」(Inq. 41)としていることも、彼がニュートン自然神学の影響下にあったことを示すものといえよう。『探求』第一論文の議論は、のちにヒュームの批判対象となったニュートンの類比論に立脚していたのであるが、⁽⁷⁾ ハチスン神学の意義は、こうした物理的・自然的・美・秩序・調和論に止まることなく、「人間的・自然的構造」(Inq. 216)分析にまで進んでいる点にある。

こうした「われわれの自然(人間本性)の構造」への関心は、第一論文でも「感覚の構造」(Inq. 42)がさまざまな形で問われていることなどにも示されているが、この主題を積極的に展開したのが第二論文である。第二論文は、道德感覚原理に基づく倫理の基礎付け↓それに基づく法の理論の構築を基本主題とするものであったが、その特色は、「自然の作品」、「世界の構造」のうちに「造物主の無限の英知と力」(Inq. 276)をみるだけに止っていた第一部とちがって、「人間的・自然的構造」を問う姿勢がはっきり打ち出されている点にある。第二論文では「自然の構造」用語とならんで、「人間的・自然的構造(the constitution of human Nature) (Inq. 216)」とか「われわれの自然のFrame」(Inq. 131, 223)、「人間の心の性向(determination)」(Inq. 199)等の構造関連用語が多用され、⁽⁸⁾ 「自然はわれわれが他人の道德的資質を称賛し愛するように強力に仕向けて(determine) いる」(Inq. 198)とか、「われわれの心」は「他の人々の良い評価と愛を喜ぶ性向(determination)」(Inq. 199—200)を自然にもっており、「名誉はわれわれに心地良いように自然に構成(constituted by Nature)されている」(Inq. 202)というような思想が随所に展開されているが、その何よりの証左である。彼が「人間の自然(人間本性)の構造は共感(Compassion)を起こさせるのに適してい

る」(Inq. 216) としているのも、同じ思想の表現に他ならない。これらの言葉は、第二論文が自然の構成物としての人間の自然の構造の解明を主題としていたことを示しているといえよう。ハチンスは『探求』の序の示すように、「性格や気質が、味覚や音響と同様に、快の必然的契機ないし是認の対象であるように自然によって構成されていることは、それらを観察すれば、たやすく知りうることである」(Inq. ix)と考えていたのである。彼が、『情念論』で、「われわれの本性(人間的自然)の現在の構造」(Essay, 46, 47)を問い、さまざまな要因から「構成されている人間のさまざまなにちがった性格や気質の正確な観察」(ib. 85)の上に、「万人が誰れに対する私的な好意的情動でもすべて是認するように構成されている」(ib. ix)次第を論証しようとしていたのも、同じ考え方に基づくものに他ならない。

ハチンスは「人間的自然の構造」分析を『探求』第二論文と『情念論』の主題にしていたのであるが、その意図が第一論文と同じ自然の創造者としての神のデザインを知るためであることは、「われわれの自然の構造から創造主のわれわれに対する意図を知りうる」(Essay, xvii)という彼の言葉からも傍証される。ハチンスはファーガスン同様「神の製作物の尊厳を明らかにするために人間と社会に関する自然の秘密の法則を発見しようと努める一種の道德的ニュートン主義者であった」⁽⁹⁾のであるが、ハチンスの人間の自然の構造論の特色は、人間の社会的感情が「人間の自然の構造」に基づく次第を強調することによって、自然の創造者としての神の善性を論証しようとしている点にある。彼は、「われわれの自然の構造のうちに神の善性の明白な証拠を見付けるために」、「われわれの情動の記述」(Essay, 88)を通して、人間が道德感覚や批判性向・名誉心等の社会的感情をもつように構成されている次第を論証しようとしたのである。

こうした人間的自然の構造分析が、物理的自然の構造分析とちがって道德的・社会的分析に移行する契機をはらむことは明らかであるが、ハチンスが『探求』で意図したこうした人間の自然の構造分析に基づく自然法学の展開こそ、

『道徳哲学綱要』や『道徳哲学体系』に至るハチスンの全体系の基軸をなすものであったのである。しかし、『探求』にはいまだこうした人間の活動の場としての歴史的・自然的構造分析はなく、現実の世界にみられる「偶然の悪(casual Evils)」は、卓越した善を求めて構想されたメカニズムの必然的付随物と思われる」(Inq. 275)とされるに止まっていたのであった。彼は『探求』では「人間の自然の構造」を問題にしながらも、人間本性の構造をそれ自体として問うだけに止まっていたのであるが、こうした『探求』の自然の構造分析の限界をより端的に示しているのが道徳感覚に基づく徳と是認の原理を「公共善」ないし「公共への有用性」(Inq. 179)に求めている点である。彼が「徳性は、善の量と享受者の数との複合比のうちにある」(Inq. 164)として、行為の道徳性の測定原理を「最大多数のための最大幸福」(ib. 164)に求めていたのは、こうした考え方をより端的に表現したものに他ならないといえよう。ハチスンは、道徳感覚を道徳的善悪の判断原理として措定しながらも、道徳感覚それ自体のうちにスミスの同感理論のようにそれを客観化する原理を発見しえなかったために、行為の道徳性の判定原理は、主体の道徳感覚それ自体とは別の公共善Ⅱ最大多数の最大幸福という対象の論理に求めざるをえなかったのである。彼が人間の自己偏愛性抑制原理を「部分」に対する「全体ないし体系」、部分的に^{パルティヤル}に対する^{ユニバーサル}普遍原理に求めていたのも、同じような『探求』の限界を示すものに他ならないといえよう。ハチスンは、人間の自然の^{インタラクチメント}愛着から生まれる^{パシヤリテイ}の克服原理を『探求』では各人の道徳感覚ではなく、^{システム}体系、普遍、公共善、最大多数の最大幸福等の客体の論理に求めていたのである。彼が『探求』第二論文第七節で展開した法論が、その表題の示すように「道徳感覚からの義務と……権利の演繹」(Inq. 249)を意図したものであったにもかかわらず、実際にはカンバーランド的相互^{レキプロカル}仁愛Ⅱ利益動機論を批判するための、仁愛動機に基づく「公共善」実現のためのルール作り^{レギュレーション}に止まっていた所以はそこにある。ハチスンは処女作『探求』で道徳感覚原理に基づく法の理論の構築を意図したが、ハチスンの道徳感覚はスミスの同感のように

ライト (Rectum) の究極の判定原理そのものではなく、正義・法の原理は主体の属性としての道德感覚とは別の客体の論理に求められていたのである。

その点の自覚・認識から道德感覚主体としての人間の情念の分析を改めて本格的に展開したのが『情念論』である。一七二八年に公刊されたハチスンの『情念論』は、『探求』に対するクラーク (John Clarke) やバーネット (Gilbert Burnet) らの批判に答えるために執筆されたものであった。⁽¹¹⁾「この作品は、全体としてハチスンの立脚点の変化を説明するものとして重要である」⁽¹²⁾が、彼がそこでジョーゼフ・バトラーの影響下に良心論を採用し、『情念論』の序文 (Essay, xviii) や、その第二論文の『道德感覚例解』にみられるように、理性の役割を肯定するに至った最大の要因は、上述のような『探求』の道德感覚理論の非主体性・非実践性に気付いた点にあったのである。⁽¹³⁾

(二) 『情念論』

(1) 『情念論』の実践倫理的構造

『情念論』は、こうした自らの理論の欠陥を是正するため、「人類のさまざまな自然的諸原理ないし自然的性向の探求」を通して「道德感覚」理論を再検討することによって、「よりの確な道德の理論を形成」(Essay, xii) するための「試論」として展開されたものであった。彼は、そのため、心内現象の内観に基づくわれわれの「是認・嫌悪」の原因となる「情動・氣質・感情ないし行為」(Essay, 4) の考察から問題を出発させることとなったが、『情念論』の特色は、こうした心内現象の内観に基づく道德感情分析を情念自身による情念規制のための実践道德論として展開し

た点にある。『情念論』は、道德感覚原理に基づく法学の展開を究極の主題としていた『探求』とちがって、実践道德原理の確立を主題とし、そのための「道德感情」論として展開されたものであったのであるが、こうした『情念論』の主題と特色は、『情念論』の構成を知るとき、自ら明らかになることであろう。

『情念論』は、全六節から構成されているが、彼はその第一節で「意志とは独立に観念を受け入れ、快苦の知覚を伴う心の性向」(Essay, 4)としての感覚を①「外的感覚」、②「想像力の快を受け取る力」(ib. 5)としての「内的感覚」、③「感謝・共感・自然的情動・友情」(ib. 7—8)等からなる「公共感覚」、④徳・悪徳の知覚力としての「道德感覚」、⑤他人の是認・感謝に喜びを感じ、嫌悪・非難・憤慨に恥辱を感じる「名誉感覚」の五種類に分類している。続く第二節ではこうした感覚論に対応する情念論を展開し、「こうした知覚の結果として生まれる心の変態」(ib. 27)を情動 (affection) と情念 (passion) とに大別した上で、それらの情念や「純粹な情動の自然法」(ib. 27)を明らかにすることを通して、「野心・強欲・飢え・肉欲・復讐・怒りのような利己的情念」(ib. 29)と「名誉や徳への情念に伴う……公共的情念との均衡」(ib. 54)のうちに生活の幸せがある次第を明らかにしている。

ハチスンは、人間の情念と情動の分析による情念制御の論理の確立を意図していたのであるが、第三節では、人間を行動に駆り立てるものには、「激しい肉体の運動に伴う快苦の乱雑な感覚」(Essay, 28—29, 60)としての「情念」以外に、「喜びと悲しみ」などの感覚や「評判性向 (the propensity to Fame)」(ib. 62)がある次第を強調している。その上で、彼は人間の「情動と情念が自愛心とはちがうわれわれの構造上の何かによってかき立てられる」(ib. 68)として、次のものをあげている。第一は、名誉感覚から生まれる自己是認・悔恨・嫌悪・謙遜・恥辱・野心・矜持等の感情である。第二は、共感・憐憫・感謝等の「他人の状態に関する公共的情念」(ib. 71)である。第三は、後悔や怒り等の「行為者の美德や悪徳の道德的知覚と結びついた公共的情動」(ib. 72)である。その他に、彼はさらに被行

為者の感謝や憤慨に対し、観察者が感じる尊敬・嫌悪等の共感的感情などをあげている。この節の論理の中には、のちに具体的に論及するように、スミスの『道徳感情論』の主題につながる「道徳感情」分析が「観察者」視点とともに事実上展開されていることが注目されるが、続く第四節―六節では、こうした道徳感情分析に基づく情念抑制・情念訓練論が展開されている。

このような『情念論』の論理展開が、人間の自己偏愛性克服原理を全体原理に求めていた『探求』には欠けていた道徳感情主体の自己統制の倫理の確立による情念倫理学の完成を意図したものであったことは明らかである。ハチスン^{ハチスン}は、人間の「情念と情動」の分析を通して、人間には肉体の運動に起因する「激しい情念」を制御するさまざまな「情動」が存在する次第を明らかにすることによって、アウグスチヌス神学的人間像とプーフエンドルフ^{プーフエンドルフ}法学の限界を克服した情念道徳論を確立しようとしたのである。『探求』では行為の道徳性の測定原理とされていた「大多数の最大幸福」原理が消えているのも、こうした実践道徳論の展開に伴う情念倫理学の完成に対応するものとして興味深い。『情念論』では、こうした公共善主義の後退とは逆に、『探求』ではそれなりに論究されながらも十分展開されないままに止まっていた名誉論がより概念化されていることが注目される。

ハチスンは、『探求』でも第二論文の第五節で名誉心論を展開しているが、そこでは「他の人々の良い評価と愛を喜ぶ……心の性向」(Inq. 199–200)としての名誉心が利害をこえる「卓越性の感覚」(ib. 204)を前提する次第の論証が中心論点をなし、名誉は「仁愛本能」や「徳性の感覚」に対する「付加的利害動機」(ib. 195)にすぎず、名誉の母体をなす世論は徳の原理たりえない次第がのべられるに止まっている。『探求』では名誉論はいまだ積極的な位置を与えられていなかったのであるが、『情念論』では逆に、「われわれの行った善行に対する他人の是認・感謝を快の必然的誘因たらしめる名誉の感覚」(Essay, 6)が、徳性とならんで、私的情念の抑制力としてより積極的に承認さ

れる一方、『探求』でもそれなりに指摘はされていた名誉心と道德感覚との差異だけでなく、名誉・称賛(honour = praise)とそれに価すること(praise-worthy)との差異が明確に意識されるようになって⁽¹⁴⁾いる。このような名誉観の微妙な変化は、ハチスンが、『探求』では必ずしも鍵概念化されていなかった名誉感覚の関係性に着目し、それを人—人関係の倫理の基底に据える一方、それと道德感覚との差異を明確にすることによって、自律的秩序形成主体の情念倫理を確立しようとしていたことを示すものといえよう。

(2) 歴史的自然的構造認識の進展

他方、こうした情念倫理の確立に対応して、『情念論』には「自然の構造」認識にも微妙な変化がみられる。既述のように、『探求』では、「偶然の悪は、卓越した善を求めて構想されたメカニズムの必然的付随物」(Inq. 275)とされるに止まり、「偶然の結果」(the Effect of Chance)や「偶然の悪」、「一般法則から偶発的に生じる突発的な悪」(ib. 60, 63, 64, 275)に対して否定的・消極的な見解がとられていたのに、『情念論』では、「偶然の悪」の意義を積極的に認める「自然の計略(Contrivance)」論が展開されている。たとえば、『情念論』では「私たちの状態は、大量の悪の混在にもかかわらず、絶对的に善である」(Essay, 50)とした上で、悪の効用が説かれ、「苦痛の感覚なしには身体は維持されえず」、「大量の労働と多くの危険なしには、地球はその住民の十分の一も扶養しえないであろう」(ib. 52)とされている。同様に、「人が無用な情念と考える怒り(Anger)も、実際にはその他の情念と同様に必要であり、……こうした激しい情念によってあらゆる人間を何らかの形で不正な侵入者に対して恐るべきものたらしめること以外に侵害を抑制する賢明な計略(contrivance)はありえない」(ib. 53)次第が強調されている。彼が別の個所で「苦痛の外部感覚」は、健康維持のための「自然の警告」であり、「恥と悔恨」、「怒り」なども、「有害な企てはすべてそ

の本人に危険になる」(ib. 179)ことを知らせる術策であるとし、「道德的悪を予防し、当事者の性格を矯正するには、多くの自然的悪が必要」であり、それが「親や自然の医者コンストラクターの計略アート」であり、術策」(ib. 186)であるとしているのも、同じ考え方に基づくものに他ならない。彼は、「われわれの情動が全体の善に役立つように見事に工夫(contrive)されている」(ib. 177)「われわれ自身の自然の構造」の効用を認め、「各個別の行為者が全体の善に大きく役立つようにされ、人類が目に見えない形で結合され、みえない結びつき(an invisible Union)によって一つの偉大な体系をなしている」(ib. 178)と考えていたのである。

このハチスンの思想は、神の善性と体系―部分、原因―結果の必然論とともに、自然の contrivance を認めていたストア思想の影響ではないかと推測されるが、このように人間の「さまざまな情念と情動の媒介」のうちに「自然的均衡(natural Ballance)」⁽¹⁵⁾(Essay, 201)を認める思想が、人間の悪や怒りも神の計画の一部をなし、神の英知に役立つとした穩健派知識人の「意図せざる帰結の理論」のベースをなすことは明らかである。⁽¹⁷⁾ハチスンは、ニュートンの物理的自然のデザイン論証と異なる歴史的自然的構造の問い、「みえない結びつき」の下にある意図せざる帰結を明らかにすることを通して、「不幸な少数者」(ib. 186)の存在にもかかわらず、歴史における摂理の妥当を論証しようとしたのである。

ハチスンは『情念論』で人間の情念分析を通して自然の構造認識を大幅に前進させていたのであるが、にもかかわらずハチスンの限界は、『情念論』でもいまだ歴史的自然的構造(そのメカニズムやその計略インテリゲンツの具体的)分析は行われておらず、人間的自然的構造の直接的摂理性が強調されるだけに止まっている点にある。ハチスンは、『探求』でも、神の善性が「われわれの知る限り明白に全体の善を目指して考案(contrive)されたと思われる自然の構造全体から推論される十分な蓋然性がある」(Inq. 275)ことを認めていたが、『情念論』の論理も、実態的には「神の善性

の証拠がわれわれ自身、自然の構造 (Structure) やわれわれの情念と感覚の秩序の中にみられる」 (Essay, 177) 次第が強調されているだけに終っている。「人間の自然 (本性) の構造のうちに神の善性の沢山の証拠を見付けるこの方法」 (ib. 86) は、カーマイケルとハチスンだけでなく、穏健派知識人の意図せざる帰結の理論の共通の基礎をなす思想で、後述のケイムズとスミスの欺瞞理論もこの論理を前提していたと考えられるが、ハチスンにはいまだこうした人間の自然の構造そのもののうちに神のデザイン実現のプロセスを見出す自然の構造のメカニズム分析はみられず、たんに神のデザインの有効化因 (作業因) としての「人間的、自然 (人間本性)」の構造の直接的善性が強調されるだけに止っていたのである。彼が「他人の幸福を念うこの究極の願望は、われわれもまたそれを他人に期待する最も自然な本能であるようにみえる」 (ib. 24) として、仁愛その他の社会的感情が人間の自然の構造に基づく次第を強調した究極の根拠もそこにあつたといえよう。このようなハチスンの思想が、「情念と情動」の自然のうちに神の目的 (final causes) 実現の有効化因 (efficient causes) をみるに至った後述のケイムズやスミスの思想と決定的に異なることは明らかである。ハチスンは、上述のように人間の情念と情動には「自然のバランスがある」 (ib. 201) ことを認めながらも、いまだ作用因としての人間の自然の本能的活動そのものがデザイン実現につながるメカニズムを発見しえなかったために、仁愛＝本能論を展開し、仁愛感情そのものが人間の自然の構造に基づく次第を論証することによって、神の善性と仁愛性 (universal impartial benevolence) を強調せざるをえなかったのである。

(3) ハチスン法学の実態

『探求』から『体系』に至るハチスン道德哲学体系の基本主題は、『探求』——『情念論』で確立された道德感覚原理を根幹とする情念道德論に基づく自然法学の展開にあつたが、⁽¹⁸⁾ハチスン法学は厳密には道德感覚を原理とする法の

理論ではなく、実際にはプーフェンドルフとロックの自然法(学)に道德感覚理論を接ぎ木しただけのものでしかなかったのであった。⁽¹⁹⁾ ハチスンが、『探求』で「公共善への傾向の大小に応じて、権利も大か小である」(Inq. 256)として、権利の根拠を公共善に求め、完全権と不完全権とを区別する原理を「こうした公共善への必要」度の差異に求めているものも、⁽²⁰⁾ こうしたハチスン法学の実態を示すものに他ならないが、この権利観は基本的には『体系』においても何ら変わっていない。⁽²¹⁾ このようなハチスンの権利観がカーマイケルのそれと本質的にはそれほど変わっていないことは明らかであるが、こうしたハチスン法学の実態をより端的に示しているのが正義論である。

ハチスンは『情念論』の中で、「怒りの感覚が気分によっては不釣合いに激しくなる」(Essay, 55)ことを認めながらも、「こうした激しい情念によってあらゆる人間を不正な侵入者に対して恐るべきものたらしめること以上に侵害を抑制する賢明な考案はありえない」(ib. 53)次第を強調している。このような「怒気」観が「憤慨(resentment or indignation)」に正義の感情論的基礎を求めたスミスの正義論につながる契機をはらんでいることは明らかであるが、ハチスンはその他にさらに「侵害」に対する被害者の「憤慨(resentment)」↓「復讐(revenge)」感情と、それに対応する加害者の「悔恨(remorse)」というスミスのTMS正義論の原型になる観念とならんで、「恩恵」↓「感謝」が両「当事者」に対する「観察者(Spectator)」の「愛と尊敬(ib. 81)」を生むという論理をも展開している。ハチスンはスミスの『感情論』第二部の枠組をなす諸概念を事実上すべて提出していたのである。にもかかわらず、正義論そのものは、積極的にはどこにも展開しておらず、正義は「徳性の限定された狭い諸規則、すなわち正義」(ib. 146)というような形で断片的に言及されているにすぎない。

ハチスンがこのようにスミス正義論の基軸となる論理を提出しながら正義論を展開しえなかった最大の理由は、彼がいまだ violent passion としての「怒り」の感覚を客観化する論理を見出しえなかった点にあるが、そのより本質

的な原因は、ハチスン理論の実践、道德論的構造にある次第が注意される要がある。『情念論』は、その第六節の表題からも窺われるように、「われわれの欲望の最善の管理」(Essay, 165)のための「情念の訓練」(ib. 166)を主題とするものとして、calm impartial affectionによる violent passion の制御を意図したものであった。彼が人間の性格 (temper) の良否を問題にし、⁽²²⁾ その改善 (reform) を説いたのも同じ考え方に基づくものであるが、こうした「性格改善」(Reformation of Temper, ib. 75, or, improving his Temper, ib. 323) 論では、人—人関係の「正義」論が倫理学の中心主題になりえないのは当然である。その次第は、後述のスミス倫理学の主題と対比するとき、より明らかになることであらう。

ハチスン思想はこうした難点をはらむものであったが、ハチスン理論のより本質的な限界は「自然の構造」分析そのものの非経験性にある。ハチスンは、既述のように、カーマイケル法学のアプリアリ性を克服するため、道德感覚、理論に基づく自然の構造分析を通してその創り主としての神のデザインを論証しようとしたが、彼がそこで展開したデザイン論証—その根幹をなす情念道德論が認識論的には難点を含んでいることは、ヒュームが批判した通りである。ハチスンが人間には生来是非・善悪を判断する特殊な「道德感覚」が備っているとしていたことも、こうした認識論的独断に対応するものに他ならない。彼は、特殊な実体概念としての「道德感覚」の実在を信じていたため、その洗練の要を説き、それによる主体の性格と審美眼の改善を実践道德の主題とすることとなったのである。

(b) ヒューム―スミスとの関係

(1) 情念論と人間の科学

仁愛を社会理論の根本原理とするハチスンの思想は、このような論理に立脚するものであったのであるが、こうしたハチスン思想の批判的摂取から自らの問題を出発させたのがデヴィッド・ヒュームであった。ヒュームが、ハチスンから大きく鼓吹されながら、ハチスン思想との格闘を通して『人間本性論』の構想を具体化していったことは、K・スミスその他の研究によってつとに明らかにされている点であるが、ヒュームはハチスンの目的因説と仁愛主義的実践道德論―その前提をなしていた「自然の構造」分析の非経験性を批判の対象としていたのであった。『人間本性論』の第一・二編にすでに展開されていた主題をよりラディカルに表現した『自然宗教に関する対話』に代表されるヒュームの宗教批判は、ニュートンの類比論を最大の批判対象とするものであったといわれるが、⁽²⁴⁾『人間本性論』の「人間の科学」の中心・基本主題は、ニュートンよりもむしろニュートンの類比法に立脚していたハチスンの「人間の自然の構造」論と、その中核をなす情念道德論の批判的克服にあったのであった。既述のように、ヒュームは徳性の原理を情念に求めたハチスンを称賛していたが、ハチスンは道德の原理を情念に求めるだけに止まらず、道德的な情念の存在が自然の構造分析を通して客観的に確証されるとしていたのであった。このようなハチスンの自然の構造論とそれに立脚する情念道德論が、認識論的独断に立脚していることは明らかである。

ヒュームの『人間本性論』は、こうしたハチスンの情念道德論の主題を継承しながら、その基礎をなすハチスンの

情念論とその上に展開されたハチスンの道德感情論の非經驗性を批判し、情念論を純化することによって、「人間本性」の經驗的・科学的分析をすることを基本主題とするものであった。ヒュームは、ハチスンの展開した「人間的自然的構造」分析の自然主義化の徹底による人間の科学の形成を最大の思想課題としていたのである。⁽²⁵⁾ 彼がその原理とした同感も、道德感覚を純化し交通概念化したところに成立したもので、情念を道德判断原理としたハチスンの思想をより經驗化したものに他ならないといえよう。⁽²⁶⁾

ヒュームの「人間の科学」は、ハチスンの情念徳性原理論を經驗的に純化したものであったのであるが、ヒュームは人間の情念の実態認識の深化＝自然主義の徹底に伴って、ハチスンの情念論に立脚する徳性論とは別の制度論へ進むことになったのであった。タイヒグレーバーの言葉を借用していえば、ヒュームは「人間が基本的に本能と情念の所産であるとしたら、道德的基準や社会的諸規則も、個々の人間的必要と願望に適合した方策として考えられねばならず、……科学的哲学者は、正義や所有権の諸規則のような制度を説明するさいに、それらを作り出すように導く行動の背後に徳とは異なる動機や推進情念が存在することを示さねばならない」と考えたのである。⁽²⁷⁾ 問題は、こうした自然主義化の帰結としての制度論＝政治論への力点の移行が、ヒューム自身が前提していた情念道德論（道德感情論）⁽²⁸⁾の後退、ないし、情念論と道德論との乖離・分裂につながる契機をはらんでいた点にある。その象徴が正義＝人為的徳性論である。

周知のように、ヒュームは、「あらゆる種類の徳の感覚がすべて自然的であるのではない。道德感覚によってではなく、人類の事情と必要から生まれる工夫ないし考案によって快と是認を生む若干の徳がある」⁽²⁹⁾。その種の徳が正義であるとしている。ヒュームは、こうした正義の徳の特殊性の根拠を人間の情念の限定された寛大さと財の有限性に求めているが、彼はこうした必要に基づく正義観念が各人の相互同感作用に基づくコンヴェンションの産物

として自然に形成されてゆくと考えていたのであった。⁽³⁰⁾ このヒュームのコンヴェンション正義論が、制度や法をも人間のありのままの自然の情念に即してとらえてゆこうとする「人間の科学」の精神に立脚していることはいうまでもない。ヒュームは、ハチスンの仁愛動機を前提しなくても成り立つ人—人間の感情的交通原理として機能化され交通概念化された、人間の行為の作用因としての自然の同感感情に基づく正義の歴史的形成論を展開していたのである。彼も、ハチスンやスミスと同じ同感原理に基づく自然的正義論をベースにしていたのであるが、にもかかわらず、ヒュームは、そこに形成される正義の諸規則は、万人に対して絶対的な妥当性を要求する点で人為的な性格をもたざるをえないため、それに対する同感⁽³¹⁾は自然的には成立しないとしたのである。彼が正義の感覚の客観性の原理をそのもたらす効用に求めた所以はそこにあるが、正義の徳の自然性を否定するこの種の正義論が、同感を道徳判断原理としその上に正義・法の理論を構築しようとした情念道徳論と性格を異にすることは明らかである。ヒュームは、こうした自らの理論の矛盾を回避するため、正義のもとらす効用への同感を通して正義の遵守が自然的徳性化されるとすることによって、両者の調和を図ろうとしているが、このようなヒュームの正義論が、「正義の感覚」を被害者の憤慨感情やそれに対する観察者の同感に基づく共通の利害感から説明しようとした、彼自身の本来の論理（スミスの自然的正義観）と矛盾・対立することは否定しがたい事実である。

上述のヒュームの正義論は、人間の情念の局限された寛大さと財の有限性にのみ基づくのではなく、より原理的には道徳感覚の個性と正義の一般性との差異の自覚・認識に依拠するものであった。「自然的徳性は、……共有する一般原理に依存しないで、それぞれが自らの特定の善を視野に入れた個別的行為において自ら機能する⁽³¹⁾」が、正義の徳は、「共有の一般原理」ないし、「一般諸規則」との合致を要求するので、人為的であらざるをえないとヒュームは考えたのである。このような正義論が、個別のエクイティを問う配分的正義論と異なる商業上の便宜の要請に基づく

交換的正義の要求に応えようとしたものであることはいうまでもないが、⁽³²⁾にもかかわらず、前述のヒュームの論理は、同感をライト (Rectum) の根本原理とする人間の科学の根本原理と、それに立脚する権利^{ライツ}・法の理論との分裂を示すものに他ならない。ヒュームが正義論の主題として「取得権」としての所有権のみを対象にし、「自然権」の問題は正義論の主題から除外していたのも、この事実に対応するものに他ならないといえるであろう。

ヒュームは、ハチスンの情念道德論の非経験性批判、情念論の徹底自然主義化の帰結として、シャーフツベリーハチスンの人間像とは異なる、よりアウグスチヌス的なありのままの情念の局限された寛大さを前提した制度論と政治論を展開することとなったが、それはハチスンの情念道德論＝道德感情論に基づく道德哲学の展開という本来の意図の部分的自己否定を帰結することになったのである。ヒュームの『人間本性論』は、道德感覚に代るより経験的な感情的道德判断原理としての同感原理に基づく「人間の科学」の構築を主題にしたものであったにもかかわらず、そこに展開された社会理論は同感を中核原理とするものではなく、ヒュームは、ハチスンの情念道德論の自然主義化の帰結として、倫理と法・政治を完全に分離し、正義論を基軸とする後者については、情念(同感)を道德(社会理論)の原理とする論理を事実上放棄せざるをえなかったのである。彼が、『道德原理研究』で、多くの研究者が一樣に指摘しているように、法を道德感覚ないし同感から導こうとした『人間本性論』の最初の理論を事実上放棄し、同感を同胞感情 (fellow-feeling) と同一視するに至った理由もそこにあるといえよう。⁽³³⁾

こうしたヒュームのジレンマの揚棄者としての役割を果たしたのが、アダム・スミスであった。スミスは、のちに詳しく論証するように、ヒュームの認識批判ないし人間の科学の精神に従って、ハチスンの「自然の構造」論を徹底して経験化し、ハチスンの仁愛主義を排しながら、人間のありのままの自然の感情そのものの中にその克服の論理を見出すことによって、ハチスンの提出した情念道德論の理想を完成させることを可能にしたのである。スミスは、「人

間を気分や感情や情念に動かされる動物とみる新しい自然主義的人間像と、人間をなんでも成就する徳の志望者とみる伝統的人文主義的人間像とをどのように結合しうるか」という「ヒュームがかつて解答不能と宣言した問題に答えるための戦いに『感情論』の六つの版を通じて多くの知的精力を費した」⁽³⁴⁾のであるというタイヒグレーバーの言葉は、こうしたハチスン―ヒューム―スミス関係の一つのポイントを衝いたものといえよう。スミスは、ハチスンの提出した情念道德論の主題をヒュームの批判を踏まえた形で展開することによって、ヒュームのジレンマを克服しようとしたのであるが、スミスはその論理をハチスンとの格闘から学んだのであった。スミスは、ヒュームのハチスン批判に目を開かれながら、ヒュームの解決に満足しえず、ヒュームとはちがった形でハチスンと批判的に対決する過程で、上述の課題に答える純粋に経験的な道德感情の理論を生み出すことになったのである。

(2) 『探求』と『情念論』と『道德感情論』の関係

一七五九年に公開されたアダム・スミスの処女作『道德感情論』の初版は、ヒラの等市民関係からなる市民社会における人―人間の正義の徳の原理に立脚する法の原理の構築を「倫理学」ないし、その中心主題としての「徳性」論の究極主題とするものであった。⁽³⁵⁾このような法の原理論としての『感情論』がハチスン道德哲学体系批判のための法学方法叙説として展開されたことは、前著で論証した通りであるが、⁽³⁶⁾こうした法学方法叙説としての『感情論』の直接の展開契機・批判対象・最大の想源をなしたのは、ハチスンの諸著作の中では何よりも『情念論』(と、その一部としての『例解』)で、『探求』でも『体系』でもなかった次第が注意される必要がある。

その次第は、『探求』と『情念論』の主題を対比するとき、直ちに明らかになることであらう。

法学方法叙説としての『道德感情論』とその主題の展開としてのスミスの『法学講義』の主題は、『探求』と『綱

要』——『体系』に代表されるハチスンの「道德哲学体系」の批判にあった。著作の構成も、『探求』が全体として『感情論』——『講義』に対応しているのに対し、⁽³⁷⁾『情念論』と『感情論』との間には『探求』——『感情論』の場合のような明白な対応関係はみられない。素材的にも、スミスが『感情論』や『法学講義』で主題の一つとしている捨て子や難破船の例のような法学的主題は、『情念論』ではなく、『探求』にみられるだけでなく、スミスが『感情論』で批判の対象とした表情観察からの同感の例なども、⁽³⁸⁾『情念論』ではなく『探求』にみられる。

『感情論』の同感→正義・法の理論の直接の母体が『探求』とその最終節の主題の展開としての『綱要』——『体系』にあったことは、その限り明白であるかにみえる。しかし、スミスが『感情論』で正義・法の理論を中心主題にするようになったのは、ハチスンの情念道德論の実態——情念論を中心とするハチスン道德哲学の実践倫理学的構造に対する批判を踏まえたものであり、立場の交換によるパーシヤリテイ克服論その他の『感情論』固有の論理は、のちに詳しく論証するように、すべて『情念論』の論理との格闘の中から生まれてきたものであったのである。『感情論』が上述のような『情念論』の情念論と道德感情論を前提し、そこから養分を吸収しながら、その実践倫理学的帰結と仁愛主義に対する批判から正義論を中核とする独自の倫理学を展開していたのも、この事実を裏付けるものに他ならない。『感情論』の世界は、『探求』の社会的に開かれた論理だけからでは生誕しえなかったのであるが、その次第は、『情念論』の情念観や名誉論と『感情論』との関係を知るとき、より明らかになることであろう。

(3) 情念論と名誉論の『道德感情論』との親近性

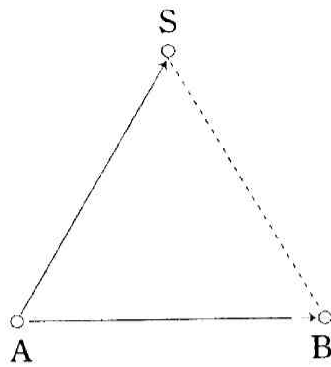
ハチスンの情念論が『感情論』のベースをなしていることは、別稿で詳論するような『感情論』第一部第三編の論理との対応関係からも明らかであるが、スミスがハチスンの情念論を前提し、その上に議論を展開していることは、

既述の怒りの感情分析や外的快の非持続性論 (Cf. Essay, 167) などの他に、彼らの富観からも知られる。たとえば、ハチスンには、『情念論』の随所で、「富と力の快」と「富と力への願望」について語り、⁽³⁹⁾「富か貧困、自由か隷従、安楽か苦痛かのような運勢の変化に自らを全く無関心にしておく」ことは、「極めて空想的な美德構想であるにちがいない」(Essay, 117) として、富その他の自愛的関心の必要を認めている。その一方、「肉体労働だけが唯一の収入である下層身分の人々も、最高の地位の誰とでも同じ快適さ・満足・健康・陽気な気分を自分なりに享受し」(ib. 182-3)、「富の度合は少なくとも、平等に幸せになりうる」(ib. 193) ので、「所有者の快は他の人々の称賛に依拠しており、観察者を排除したら主たる楽しみを自ら奪うことになってしまう」(ib. 172) 次第を強調している。『探求』でも同様に、「富と外的快」それ自体は虚しく (Inq. 227-8)、「大財産の唯一の効用は……われわれに美・秩序・調和の快を与える点にあるにちがいない」(ib. 89) としている。このようなハチスンの富 (Wealth & Power) 観が、富や権力追求の根拠を歓喜への同感感情に基づく虚栄心⁽⁴⁰⁾に求め (TMS, I ed. - I. iv. 2)、「自然の必要は最も卑しい労働者の賃金でさえみたすことができる」(TMS, I. iii. 2. 1) ので、「富と地位の唯一の利点は虚栄^{ヴァニティ}の種である点に存する」(ib. IV.1. 8) としていた『感情論』のそれと同じであることは明らかである。スマイスはハチスンの情念論を前提した議論を展開していたのであるが、より以上に注目すべきは、ハチスンがこうした情念の規制原理としていた『情念論』の名譽論のうちに観察者の同感論の契機が含まれている点である。

ハチスンの情念論は、既述のように、マンドヴィルの虚栄心論に対し、人間には利己的情念を自制するより高級な情動が存在することを証明することによって、情念が徳性たりうることを論証したものであった。ハチスンの『情念論』が人間の性格改善・情念訓練を主題とする実践倫理学的性格をもっていた所以はそこにあるが、彼が後者の一つとしてあげた名譽―恥辱感覚のうちには、個人の性格改善論の枠をこえた人―人関係視点がみられることが注目され

る。名誉心とは、「他の人々の良い評価を願望し、彼らの非難・断罪に嫌悪を感じる」(Essay, 109) 感覚であるが、ハチスンには、こうした名誉感覚が「われわれの行った善行に対する他の人々の是認・感謝を快の必然的誘因たらしめ、われわれによってなされた侵害に対する彼らの嫌悪・非難・憤慨を恥と呼ばれるあの不安な感覚の原因たらしめる」(ib. 6) と考えることによって、人間の自然の称賛願望が公共的情動や道德感覚とともに感覚的情念の激しさやパッサリティを抑制すると考えたのである。

この名誉論は、公共的情動論や道德感覚の場合とちがって、パッサリティ抑制原理を主体の性格改善や道德感覚洗練ではなく、観察者の意見に対する顧慮に求める点に特色をもつことが注目される。「観察者(spectator, observer)」用語が「名誉」論の展開に比例して数多く登場するようになるのも、右の事実に対応すると考えられるが、ハチスンは、スミスと同様、人間の自己偏愛性をはっきりと前提した上で、その帰結に対する被害者の不平や「われわれの党派的愛着(partial Attachment)とかかわりのない観察者」の非難(dis-honour)が「恥辱と悔恨の誘因となり」(Essay, 106)、悪行の抑制になると考えていたのである。ハチスンの名誉論のうちにはスミスが人間の自己偏愛性克服原理とした観察者の同感理論に発展する契機が含まれていたのであるが、ハチスンがこうした当事者—観察者関係



係を前提した論理を展開していたことは、恩恵を受けた人間の「強い感謝の感情と善行に対する精力的な返報が認められると、観察者〔S〕の心の中に恩恵授与者〔A〕と恩恵を施された人〔B〕の双方に対する最高の愛と尊敬が生まれる」(Essay, 81) としていたことなどからも傍証される。ハチスンは、A—B二人の当事者と観察者Sの三者関係を事実上想定した上で、第三者としてのSの意見(評価)に対するAの反応がAの行為を規制することをみていたのである。

(4) 『例解』の主題とメリット論の展開

ハチスンの名譽論の中にはスミスの『道德感情論』の論理につながる関係論的視点が秘められていたのであるが、こうした『情念論』と『感情論』の主題の照応関係は、『情念論』の「第二論文」をなす『道德感覺例解』からも確証される。⁽⁴²⁾

ハチスンは、『例解』の第二・三節で徳性をさまざまな関係の適合性 (Fitness) のうちに見出すクラークやウォーラストンの見解を批判し、関係だけでは道德は成立しえず、徳性は行為者側における kind affection を前提する次第を強調している。こうしたハチスンの見解が徳の原理を行為者の意図ないし親切な情動に求める彼の徳性観に対応していることはいうまでもないが、スミスの『道德感情論』の主題が、こうしたハチスンの仁愛道德論を批判し、ハチスンが批判の対象にしたクラークやウォーラストンが立脚していた関係 (適宜性) Ⅱ徳性論を積極的に展開する点にあったことは、『感情論』第六部の学説史における両者への言及からも明らかである。⁽⁴³⁾

『道德感情論』は、ハチスンが『情念論』と『例解』で展開した徳の原理論と是認の原理論との対決を隠された主題にしていたのであるが、こうした適宜性 (関係) Ⅱ徳性論としての『感情論』の論理の核をなすメリット論も、『例解』では第五節で正面から取上げられている。ハチスンが『例解』でメリット論を展開したのは、メリット論が関係論者の論拠をなしていたため、主体の実践原理の探求を主題としていた『情念論』ではメリット論は展開されていないことが注目されるが、『感情論』第二部のメリット論が『例解』のメリット論とその前提をなすハチスンの是認の原理論を念頭において展開されたことは確かである。⁽⁴⁴⁾ これらの事実を、『感情論』の理論がハチスンの『情念論』Ⅱ『例解』との格闘の産物であったことを示しているが、『情念論』の中に「公平な観察者」概念の萌芽や、想像的⁽⁴⁵⁾

同感論につながる論理⁽⁴⁶⁾だけでなく、「称賛に値いする」と (Praise-worthiness) (Essay, 285) 用語⁽⁴⁷⁾がみられることなども、両者の緊密な内的関連を示すものといえよう。

(5) 『情念論』の本質的境界

『感情論』は『情念論』と『例解』との格闘の中から生誕してきたのであるが、『情念論』倫理学の中核をなすハチスンの名誉論は、実際には『感情論』の論理とは似て非なるものでしかなく、注意される要がある。「名誉」論は、既述のように、情念規制原理に関係論的な観察者視点を導入した点に「道德感覚」その他の情念規制原理と異なる独自の意義をもつものであったが、ハチスンの名誉論は論理的にはそれほど関係論的ではなく、所詮は観察者の目を意識した、当事者自身の意識の問題にすぎないものであった。彼が、人間の自己偏愛性の原因を人間本性そのものにではなく、「誤まった意見」の影響に求める一方、人間の自己偏愛性抑制原理としての名誉感覚の実現を「誤まった意見」の矯正、その是正による「正しい意見」の涵養に求めているのは、こうしたハチスンの名誉論の実態を示すものといえるであろう。彼は、人間の自己偏愛性抑制原理を人—人関係そのものではなく、主体の意見の矯正に求めたため、「正しい考察 (just Reflection)」に基づく「意見の矯正」による「公共的情動」 (Essay, 123) の涵養のうちに感覚的快の抑制原理を見出していたのである。このような思想が、当事者間の立場の交換のうちにパーシャリテイ克服原理を求めるスキス的な人—人関係倫理とは似て非なるものでしかないことは明らかである。ハチスンは、A—B—Sの三者関係を想定した論理を展開しながらも、徳性を主体の動機^{モチベーション}のうちにみていたため、理性による主体の意見の改善^{改善}を考えざるをえなかったのである。

こうした理性主義に対応するのが、『探求』と同じ全体・普遍原理によるパーシャリテイないし偏愛的^{バイアス}見解の克服

論である。『情念論』の情念道德論の主題は、こうした普遍主義を非主体的に主張した『探求』の限界を超える点にあったが、『情念論』でもその克服原理を確立しえなかったため、全体原理に依拠せざるをえなかったのである。彼が「普遍的で公平な仁愛 (universal impartial benevolence)」としての神を強調した一つの根拠もそこにあったといえるであろう。

こうした理性主義・普遍主義が関係論的でないことはいうまでもないが、こうした論理に対応するのがハチスン理論の実体主義的性格である。ハチスンは、特殊な「道德能力」としての「道德感覚」の实在を信じていたため、道德感覚の refine を考えていただけでなく、人間そのものを実体論的にとらえていたため、人間の本性分析を通して、その本性の実現を妨げる「誤まった意見」の改善による性格矯正を意図することになったのである。彼が「人間の行為の本性と傾向 (Nature & Tendency) の研究以上に道德感覚と徳への願望の統御に必要なものはなく」、「われわれの行為の真の良、傾向とわれわれの意図の賢明さが知られば、誤伝や一面的見解はなくなるであろう」(Essay, 19)としていたのも、こうした考え方に基づくものであったといえるであろう。

ハチスンの『情念論』は、スミスの『感情論』のようにA—B両者に代表されるすべての行為者の度しがたいパーソナリティを前提した上で、その規制原理を「想像上の立場の交換」の論理に求めるものではなく、他人(観察者)の良、評価(評判)を求めて行動する主体の判断をまどわす誤った意見を矯正する「真の意見」の形成ないし主体の性格改善によって、自己偏愛性の抑制を意図したものであったのである。ハチスンの『情念論』が、よかれあしかれ観察者の目を意識した主体の本性改善論でしかなく、そうした実践道德論を基軸にしたハチスンの道德哲学が、倫理学と法学との野合にすぎなかった理由はそこにある。『情念論』の意義は、こうした実践道德原理解明のための「人間の行為の本性と傾向の研究」が社会科学の基礎をなす点にあったが、その「真の性質 (true or real Nature)」

を知ったら、それに従えばよいということになると、完全な道德的お説教（実践倫理学）になり、社会科学への道は閉ざされてしまうことになるであろう。

(6) 『道德感情論』の主題

『道德感情論』の主題は、こうしたハチスン理論の非経験性と非市民社会性、その根底をなす実体概念と仁愛主義を克服したより経験的な徳の理論を構築する点にあった。ヒュームの懐疑主義とその帰結としての「人間の科学」の思想がスミスのこうしたハチスンに対する態度にどのような影響を与えていたか、直接的には確言しえないが、スミスもヒュームと同様に、ハチスンの自然の構造分析の非経験性に気付くと同時に、それに立脚するハチスンの情念道徳論の難点を認識していたため、人間のありのままの自愛心を前提した上での倫理学の構築を意図したのであった。

彼が『感情論』で『情念論』の「道德感情」分析と『例解』の是認の原理論と徳性論を下敷にしながら、その論理を全面的に組みかえることによって、ハチスンの実践倫理学とは本質的に異なる倫理学を展開するに至った理由はそこにある。スミスは、ハチスンの自然の構造分析とそれに立脚する情念道徳論の非経験性を見抜いていたため、人間のありのままの自己偏愛性を前提した上で、その抑制の論理を想像上の立場の交換に基づく同感に求める倫理学を展開することになったのである。

スミスが『感情論』の第二部(TMS, II. ii. 3. 2)で市民社会では仁愛はなくとも正義さえ守ればよいとしたのは、こうした考え方に基づくものであったが、この論理は、倫理の基本（偏愛性の抑制原理）を主体の性格改善や道德感覚洗練、そのための意見の矯正ではなく、人々人間の正義の遵守＝不侵害に求める点で、倫理観の大転換を意味するものであったといえるであろう。スミスは、主体の性格改善や、道德感覚洗練によって当事者自身をインパーシャル

な存在たらしめようとしたハチスンや、人間のパーシャリティの抑制原理を政治制度に求めたヒュームとちがって、人間の自己偏愛性をそのまま肯定した上で、第三者が go along with する点にまで自らの情動や欲求を抑制する点に適宜性の原理を求めることによって、情念による情念の自己統制の倫理を確立したのである。このようなスミスの道徳感情の理論が、ハチスンの情念道徳論の非経験性をきびしく批判したヒュームの「人間の科学」の精神を継承しながら、ヒュームの分裂を克服することによってハチスンの展開しようとした情念徳性論の理想を完成に導いたものであったことは明らかである。スミスは、情念を徳の原理とするハチスンの思想を継承しながら、人間の自己偏愛性克服原理を仁愛原理や制度に求めず、仲間の同感（是認・称賛）を求めて行動する人間の自然の感情そのものに求めたのである。こうした『感情論』の論理が、「人間的自然の構造」の仁愛性を強調することによって、仁愛的情動による情念の抑制を意図していたハチスンの思想を批判的に克服しようとしたものであったことは、論理的には誰も否定しえない事実といえよう。

スミスが「正義と慈恵について」と題する『感情論』第二部第二編で、慈恵については積極的に語ることなく、実際にはもっぱら仁愛否定の正義論を展開した所以はそこにある。正義と仁愛、法と道徳は、本来的には何ら矛盾・対立するものではないが、ハチスンの仁愛論は、正義^①法の領域に属さない倫理の原理として展開されたものではなく、正義・法を含めた社会倫理のすべてを仁愛原理で規律しようとしたものであった。ハチスンが仁愛を正義その他のすべての徳の根本原理としていたのがその何よりの証左であるが、スミスはハチスンの仁愛⁽⁴⁹⁾正義（市民社会）論とは本質的に異なる同感^②正義論を社会倫理の根幹とし、仁愛は「建物を美しくする装飾」（TMS, II, ii. 3. 4）にすぎないとすることによって、仁愛を社会倫理の中核的地位から引きずり降したのである。こうしたハチスンの仁愛論とスミスの同感論との関係は、『感情論』の主題が仁愛をすべての徳の不可欠の原理としていたハチスンの情念道徳論に

代る正義論を中核とする新たな倫理学の確立にあったことを示すものといえるであろう。ハチスンの情念道德論の批判的継承を意図していたスミスは、ハチスンと同様、名誉(Honour)ないし称賛(Praise)と異なる徳ないし称賛に値いすること(Praise-worthiness)の確立を『感情論』倫理学の中心基本主題としていたが、スミスは、人間の欲求、自然の感情の抑制原理を主体の性格改善ではなく、観察者の同感に求めたため、おのずから人—人間の正義を社会倫理の根幹にすえることになったのである。

スミスが『感情論』第一部でハチスンの道德感覚と異なる同感理論を展開したのも、そのためであった。スミスの「同感」は、ハチスンの「道德感覚」のような他人の「親切な情動」の知覚力ではなく、当事者間の情念の合致作用を意味するものにすぎないが、彼はこうした形で同感を交通概念化することによって、ハチスンの仁愛道德論から解放された正義・法の理論の構築を可能にしたのである。

『感情論』の偉大さは、こうした自然主義的な情念論を前提した論理を構築することによって、実践倫理学を社会科学に切りかえる理論を提出した点にあったのであるが、スミスが人間のありのままの情念前提の倫理学を展開するに至ったことについては、ケイムズ神学の果した媒介的役割が大きく注目されねばならない。

- (1) Hutcheson, F.: *A short Introduction to Moral Philosophy*, in *Three books, containing the Elements of Ethics and the Law of Nature*, Glasgow, 1747, pp. 2—3. なお、『道德哲学体系』では、『道德哲学の目的が、「自然の構造から見いだせる観察と推断によってなされる限り」の最大の幸福増進に求められている。Cf. Hutcheson, F.: *A System of Moral Philosophy*, London, 1755, Kelley Rep., p. 1.
- (2) Hutcheson, F.: *An Essay on the Nature & Conduct of the Passions & Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, London, 1728, p. xvii. なお、本書からの引用は、本文中に Essay という略称とページ数のみを表示する。
- (3) Cf. Teichgraeber, *op. cit.*, pp. 38—39.

- (4) 川久保晃志「スコットランド道德哲学におけるカーマイクル、ハチスン、ヒューム」(田中正司編著『スコットランド啓蒙思想研究』北樹出版 一九八八年) 八八―九一ページ参照。
- (5) Hutcheson, F.: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, in two treatises, in which The Principles of the late Earl of Shaftesbury are explained and defended, against the author of the *Fable of the Bees*……London, 1725, p. 18. 以下、本書からの引用は、本文中にInq表示とページ数のみを記す。
- (6) Cf. Hutcheson, *op. cit.*, pp. 30, 41, 60.
- (7) ヒュームの宗教批判がニュートンの類比論を中心としていた次第については、Cf. Hurlbutt III, Robert H.: *Hume, Newton and the Design Argument*, esp., ch. 9.
- (8) ハチスンは「自然の構造」(Inq. 48, 248, Essay, 50, etc.)「自然の創造主の構成」(Inq. 42, 94)「人間の自然(本性)の構造」(ib. 216)「感覚の構造」(ib. 42)等のconstitution用語の他、「われわれ自身の自然のStructure」(Essay, 177)「われわれの本性(自然)のFrame」(Inq. 131, 223, Essay, 68, 171)「世界や自然のFrame」(Inq. 199, 275, 276)「人間のdisposition」(Essay, 107)「心のdetermination」(Inq. 199, 215, Essay, 91, 175, 211)「行徳のtendency」(Essay, 106, 144, 158, 206)「Propensity」(Essay, 63, 74)「自然のmechanism」自然のcontrivance, deception等の用語をその動詞型とともに多用しているが、これらはいずれも自然の構造分析に関連する用語といえよう。
- (9) Sher, *op. cit.*, p. 167.
- (10) こうした普遍原理の最高の担い手が universal impartial benevolenceとしての神であることはいうまでもないが、ハーコンセンのように道德感覚の個性と公共善概念に立脚する自然法との結び目を自然神学に求めるだけでは、こうした問題は見えないのではないであろうか。Cf. Haakonssen: *Natural Law and Moral Realism: The Scottish Synthesis*, pp. 79–85.
- (11) Cf. Scott, W. R.: *Francis Hutcheson, his life, teaching and position in the history of philosophy*, Kelley Rep., pp. 51–52.
- (12) *Ibid.*, p. 198.
- (13) *Ibid.*, p. 199 f.
- (14) Cf. Hutcheson: *Essay*, pp. 146–150.

(15) スミスも、『道德感情論』の随所でストア思想にみられる体系—部分、原因—結果の必然論、体系—機構論、悪徳・愚行
↓自然の contrivance 論等にふれていることを想起されたい。

(16) ハチスンはこの「自然的均衡は、慣習や習慣 (Custom or Habit) による変化に先立って存在していた」ものであり、「従って、……不均衡は、最初の構造 (original Constitution) に基づくものではなく、慣習・習慣が観念連合あるいは他の超自然的諸原因の偶然的帰結とみらるべきである」(Essay, 201) としている。当時の思想家は、こうした神学的な「自然観を前提した上で、そのバランスをくずす慣習を批判の対象としていたのであり、スミスが『感情論』第五部で慣習論を第一—三部の同感原理に基づく自然法の妥当を妨げるものとして取り上げ、その主題を『法学講義』と『国富論』で具体的に展開した神学的背景は、ここにあったことに注意されたい。

ただし、こうした自然の均衡破壊者としての慣習論は、『情念論』では具体的には展開されておらず、『感情論』第五部に直接対応しているのは『探求』の第二論文第四節である。そこでは『感情論』の論理の基盤をなす道德感覚の自然性とそれに対する「慣習と教育」の影響論が曲りなりにも展開されている (Inq. 191 f.) といえよう。

(17) カルヴァン主義の神学に立脚するモダレーツの「意図せざる帰結」の理論については、Cf. Sher, *op. cit.*, pp. 43, 176—180, 183, 209 etc.

(18) ハチスンの道德哲学が道德感覚原理に基づくライト (Rectum) の原理の確立にそれに立脚する自然法学の展開にあった次第は、『アダム・スミスの自然法学』以来の私の一貫した主張であるが、前掲のホーコンセン論文やタイヒグレーバーも基本的には同様の見解をとっているといえよう。

(19) 拙著『アダム・スミスの自然法学』とくに一六六—八ページ参照。

(20) Cf. Hutcheson: *Inquiry*, pp. 256—8.

(21) Cf. Hutcheson: *A System of Moral Philosophy*, Vol. 1, pp. 252 ff., esp., pp. 257—8.

(22) Cf. Hutcheson: *Essay*, pp. 75, 322.

(23) Cf. Smith, N. K.: *The Philosophy of David Hume*, London, 1941, pp. 24, 41 f., Creig, J. Y. T. (ed.): *The Letter of David Hume*, Oxford, 1969, Vol. 1, p. 13. Raphael, D. D.: Hume's Critique of Ethical Rationalism, in W. B. Todd (ed.): *Hume and the Enlightenment*, Edinburgh, 1974, p. 15.

(24) Cf. Hurlbutt, *op. cit.*, esp., pp. 135, 140 f.

- (25) ヒュームの著作にも「自然の構造」用語が可成り色濃くみられることも、この事実に対応するものといえよう。
- (26) ヒュームが道徳判断原理としての同感論の中核を間接的情念 (indirect passion) 論に求めていたことも (Cf. Hope, V. M.: *Virtue by Consensus, The moral philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith*, Oxford, 1989, p. 55) 彼がハチスンの情念徳性原理論の根本思想に立脚しながら、それをより経験的に純化しようとしていたことを示すものといえよう。
- (27) Teichgraber, *op. cit.*, p. 86.
- (28) ハチスンの情念道徳論と道徳感情論との本質的関連に注目されたい。ハチスンの情念論は、情念を道徳感情の原理とする点で、スミスの道徳感情の理論に一直線につながっていたのである。
- (29) Bonar, James: *Moral Sense*, London, 1930, p. 128.
- (30) この点詳しくは、拙著「前掲書」一七三―一八ページ参照。Cf. Hakonssen, K.: *The Science of a Legislator, The natural jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge, 1981, pp. 17-21.
- (31) Hope, *op. cit.*, p. 52. (傍点引用者)
- (32) ケイムズの法学がこの問題を中心主題にしていた次第については、拙著「前掲書」九〇―九七ページ参照。なお、ハチスンやケイムズのいう「外部権 (external right)」は、同感原理の妥当しない、現実の経済社会の要請に応えるためのコンヴェンショナルな権利であるが、ヒュームの正義論はこの外部権論に近いと考えられる。「ヒュームのハチスンとの主要な相違点は、財産所有者の権利のような、ハチスンが、外部的（ないしコンヴェンショナル）権利と呼ぶものに重要性を付与した点にある。ハチスンが、黙約的正義より自然的仁愛を優越させたのに対し、ヒュームはその反対のことをしたのである」(Hope, *op. cit.*, pp. 50-51) という指摘は、その意味で問題のポイントを突いたものといえよう。
- (33) この点、簡単には、拙著「前掲書」一七七―一八ページ参照。
- (34) Teichgraber, *op. cit.*, p. 123.
- (35) この点の具体的論証は、『「道徳感情論」の主題と構造」と題する本稿の続稿で展開する予定である。
- (36) 拙著「前掲書」第二部第二章参照。
- (37) ごく大まかにいえば、『探求』第二論文の第一節の道徳感覚論は『感情論』第一部に対応、第二節の仁愛理論は『感情論』第二部の批判対象、第三節の公共善論は第四部の批判対象をなすといえよう。第四節は『感情論』第五部に対応し、第五節

は第三部の主題につながる契機を含んでいるといえる。第七節が『法学講義』序説的性格をもっていることはいうまでもないが、『道徳感情論』が、……『探求』を全面的に前提し踏襲することによって展開されたものであった」(川久保晃志前掲論文 八七ページ)というような全面的な対応関係は、私には認められない。

(38) Cf. Hutcheson: *Inquiry*, pp. 216–7.

(39) Cf. *do. Essay*, pp. 110, 111, 154, 160, 193 etc.

(40) Cf. Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*, London, 1759, Part 1, Sect. 4, Ch. 2, p. 108 f. 以下、『感情論』からの引用ページは、本文中にグラスゴウ全集版(第六版)の部章節符号で示す。ただし、本文中の部編章表示は、とくに版を明示しない限り初版のそれを原則とし、前記初版からの引用ページを記す場合にはTMS, 1 ed. I. iv. 2 とする。

(41) こうしたハチスンの名譽論とスミスの同感論との関連は、ボナーがおぼろげながらいち早く指摘していた点であるといえよう。Cf. Bonar, *op. cit.*, p. 81.

(42) 『道徳感情論』が『情念論』の注解である次第は、『情念論』の第二論文をなす『道徳感覚例解』の主題からも説明される。『例解』は、人間の行為の動機 (exciting reason) と是認の原理 (justifying reason) の探求を道徳問題の二主題としているが、ハチスンは、その原理として、①自愛心説と、②仁愛説、③理性説をあげている (Cf. *Essay*, pp. 206–212)。これらの主題と内実が『感情論』第六部第三編の是認の原理論と対応していることは明らかである。これに対し、『感情論』第六部の学説史のもう一つの主題をなす徳性の本性論は、『例解』では独立の主題としては展開されていないが、徳性Ⅱ適宜性説の代表としてのクラークとウォーラストン説の批判を通して自らの徳性Ⅱ仁愛説を擁護することが第二・三節の中心主題をなしている。こうした対応関係は、『例解』が『感情論』の学説史の直接の素材をなしていたことを示すものといえるであらう。

(43) Cf. Smith, *op. cit.*, VII. i. 3, VII. ii. 1. 48.

(44) スミスが『感情論』第六部第三編第二・三章 (TMS, VII. iii. 2. 9, VII. iii. 3. 4 f.) でハチスンに特別の敬意を表し、‘in his illustrations upon the moral sense’ (TMS, VII. iii. 2. 9) とし、『例解』の書名をあげていることも、この事実を示す一つの例証といえよう。

(45) the Spectators who are disengaged from our partial attachments (*Essay*, p. 106).

- (46) たとえば、彼は「共感 (Compassion) は、被害者より観察者に害悪を一層大きく感じさせることがしばしばある」(Essay, p. 97) とのべているが、これは『感情論』の母親の例につながる論理といえよう。
- (47) ハチスンは、Praise or Merit と Praise or Merit-worthiness とを事実上同一視している場合 (Essay, p. 285) もあるが、彼が「称賛」ないし「名誉」と「称賛に価いすること」とを区別していたことは、名誉・称賛などは「道徳感覚を伴わねば無意味な言葉にすぎない」(Essay, p. 147) として、「他人の良い評価」としての名誉・称賛願望の道徳感覚による揚棄を説いていたことから明らかであるといえよう。
- (48) ケイムズやスミスも、ハチスンにならって、神を universal impartial benevolence の担い手と規定しているが、こうした全体原理への依存度はハチスンの場合よりはるかに低くなっていることに注意されたい。
- (49) この点、具体的には、拙著 前掲書 一六八—一七〇ページ参照。

(未完)